神话之阈与仪式之场:古代美索不达米亚“门”的秩序建构

贾　妍
(北京大学 艺术学院, 北京 100871)

摘　要: 在古代美索不达米亚文明的宇宙观念与社会实践中,门并非单纯的建筑构件,而是承载宇宙秩序、生死过渡与权力表达的核心文化符号。神话中,“天门”与“幽门”分别构建天地分界、生死阻隔的宇宙秩序,其存在位置和开合逻辑构成“界”与“限”的控制机制;仪式中,“门”兼具“受礼之宾”(仪式作用对象)与“行礼之场”(仪式展演空间)的双重角色,涂油、辟邪等仪式赋予门本身以神圣性,而门前献祭与过门游行则强化了门周空间的等级秩序;在亚述帝国语境下,纪功门通过浮雕叙事,将神话阈限转化为政治实践,战与祭、贡与俘的历史叙事成为帝国权威的视觉宣言,实现了对中心与边缘、自我与他者的秩序建构。

关键词: 美索不达米亚;门;神话;仪式;纪念碑性;阈限性
中图分类号:K 883.13　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2026)04-0070-13

一、神话之阈:“界”与“限”的双重设定

古代美索不达米亚的神话宇宙观以纵向排布、层叠展开的“三分世界”为核心框架——神居天界、人处尘世、“鬼”存冥府①,三界虽各安其域却非绝对隔绝。“门”作为分隔并连接三界的关键节点,成为宇宙秩序的具象化表达。在楔文文献中,“门”的表述呈现清晰的功能分化:阿卡德语“*bābu*”(对应苏美尔语 KÁ)特指“门道”,强调其作为壁间开口的“通道”属性;“*daltu*”(对应苏美尔语^{GIŠ}IG)则专指“门扉”,凸显可移动构件的“开合”功能。神界的“天门”(*bāb šamê*)、冥府的“幽门”(*bāb erṣetu*)与现实宅邸中的门一样,两种性能兼备,以专属“门扉”(*dalāt šamê* 与 *dalāt erṣetu*)控制空间通阻,设专职“门卫”(LÚ. I_3. DU_8)规范人员进出。“天门”与“幽门”的存在方位与开合状态不仅界定了宇宙的时空格局,也限制了生命的存在形态,通过“界”与“限”的双重设定,形成世界秩序的结构与节律控制。

(一)“天门”:天地之界与日夜之分

“天门”作为天地分界的核心象征,其开合逻辑主导着宇宙秩序与时空节律,在神话叙事与图像遗存中均有明确呈现。

从空间维度来看,古代美索不达米亚神话地理中的“天门”坐落于东、西地平线的山脉间②,标识着天与地的绝对边界。太阳神沙玛什(*Šamaš*,苏美尔语 UTU)每日自东方地平线的“玛舒山”(*Māšu*)升

收稿日期:2025-12-12
作者简介:贾妍,北京大学艺术学院长聘副教授,北京大学古代东方文明研究所研究员。

① Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1998), p. xii.

② Deena Ragavan, “Entering Other Worlds: Gates, Rituals, and Cosmic Journeys in Sumerian Sources,” in *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, ed. Deena Ragavan (Chicago: The Oriental Institute of The University of Chicago, 2013), p. 201. 亦有学者认为可能只存在一座“天门”,随天空运转,为太阳升落提供通道。参见:Margaret Huxley, “The Gates and Guardians in Sennacherib’s Addition to the Temple of Assur,” *Iraq* 62 (2000), pp. 124-125。

起,此山“山峰高耸入云霄,山脚深扎在阴间” ①,双峰之间的“天门”是其往返天界与尘世的必经之路。黎明时分,“天门”守卫敞开门扉供沙玛什通过,开启日(神)巡行的自然/神话叙事,这一场景在阿卡德时期滚印图像中得到直观再现(图 1)。在《吉尔伽美什史诗》中,玛舒山由可怖的蝎人(*Girtablullû*)夫妇守卫,未经授权者不得随意穿越,拥有三分之二神性血统的吉尔伽美什亦不例外。对“天门”位置与守卫形象的超自然描绘,清晰划分出“天—地”的空间边界与“神—人”的身份边界,使“天门”成为宇宙秩序的符号象征。

图 1　刻画太阳神出“天门”的滚印及其现代印迹　阿卡德时期(约公元前 2350—前 2150 年)
蛇纹石(Serpentine)　高 3.8 厘米,直径 2.45 厘米　英国伦敦大英博物馆藏(编号:BM 89110)

就时间维度而言,“天门”的开合节律定义了日夜更替与诸神作息。除沙玛什外,月亮神辛(*Sin*,苏美尔语 NANNA)、金星神伊施塔(*Ištar*,苏美尔语 INANNA)的升落,以及风暴神阿达德(*Adad*,苏美尔语 IŠKUR)的活动,均须经由“天门”有序进出,规律运行。古巴比伦时期《致夜神祷辞》中写道:“门闩已落,门扣已合……敞开的门扉此刻已然关闭。世间诸神无论男女——沙玛什、辛、阿达德、伊施塔——都已前往天界安睡。”②可见“天门”朝启夜闭的开合节奏,主导了神话中天体诸神的行动领域与作息规则,使空间上的“天地之门”转化为时间上的“日夜之门”,成为宇宙节律的符号象征。

对世间之人来说,“天门”的想象让神的存在得到感官认证,也明确了人神相交的边界与途径。《埃塔纳史诗》讲述了基什(Kish)王埃塔纳(*Etana*)为求子嗣,乘鹰登天祈神的故事,其中包含了关于“天门”结构与“过门”礼仪的详细描述③;该史诗也是美索不达米亚神话中少数留存了较为确凿图像再现的文学作品④。史诗中说,在启程飞行前,埃塔纳曾受梦谕,梦中他驾驭神鹰依次穿越安努(*Anu*)、恩利尔(*Enlil*)与埃阿(*Ea*)之门,随后又穿越了辛、沙玛什、阿达德与伊施塔之门;埃塔纳偕神鹰在门前向诸神躬身致礼,而后,二者顺利进入天界。神鹰将埃塔纳的梦释为行前吉兆,遂载埃塔纳飞升,途中经历与梦谕所示分毫不差,最终获得女神赐福,如愿得子。⑤ 在历史上,埃塔纳因以人身抵神界的壮举而名垂千古,他遵循仪轨跨越“天门”的过程,是实现超“凡”入“圣”的关键一步。

---

① 拱玉书译注:《吉尔伽美什史诗》,北京:商务印书馆 2021 年版,第 187 页。

② E. A. Speiser, tr., “Akkadian Myths and Epics,” in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1969), p. 391.

③ Jamie R. Novotny and Simo Parpola, *The Standard Babylonian Etana Epic*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 2 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001).

④ Piotr Steinkeller, “Early Semitic Literature and Third Millennium Seals with Mythological Motifs,” in *Literature and Literary Language*, ed. P. Fronzaroli (Florence: Dipartimento di Linguistica, Università di Firenze, 1992), pp. 243-275.

⑤ 《埃塔纳史诗》结尾部分残缺,不过结合《苏美尔王表》中埃塔纳之子巴利赫(*Baliḫ*)继位的记载可推断埃塔纳应从女神那里求取了“生育草”。参见:Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List*, Assyriological Studies 11 (Chicago: University of Chricago Press, 1939), p. 80。

(二)“幽门”:生死之限与圣俗之辨

与“天门”所构建的向上开放的“准入”通道相反,冥府的“幽门”以向下封闭的“禁入”机制为根本,构建生死阻隔的终极界限。

在空间结构与仪式规则上,冥府呈现出极致的封闭性。在阿卡德语中,冥府被称为“*erṣet la târi*”,即“无还之地”,由七重守卫森严的“幽门”隔挡于“阿普苏”(*apsû*)之下,不仅凡尘中的生灵不得入内,天界中的无关神祇亦难以逾越,以至于“门扉与门闩上积满尘土,门梁上沉浸着死亡的静寂”①。在美索不达米亚神话中,曾尝试挑战过“幽门”大限,入冥府而出的唯有女神伊施塔,其跨越阴阳两界的奇幻历程记载在苏美尔语与阿卡德语两种传本的《伊施塔入冥府》故事里。神话开篇,伊施塔受欲望驱使,不请自来造访冥府,面对门卫阻拦,她威胁“击碎门,折断闩,砸烂门框,掀翻门扉”;门卫惶恐,旋即向冥府女主埃利施吉嘉(*Ereškigal*)报告,后者下令“依老规矩”为伊施塔行准入礼,即在每重门前,命其卸下一件标识性器物:第一重门,除去神冠;第二重门,摘掉耳环;第三重门,剥落项珠;第四道门,取下胸针;第五道门,脱掉腰带;第六道门,卸手足钏;第七重门,褪尽裙衫。② 直至抵达冥府深处时伊施塔已一丝不挂,法力全无,沦为丧失神性与生命力的“皮囊”(*halziqqu*)。

神话所勾勒的七重“幽门”的空间结构,暗示冥府是一座巨型封闭性建筑,由外至内的重重门禁构成阴阳两界的层层阻隔,强化了生死之限的不可逾越性。学者皮尔霍·拉平基维(Pirjo Lapinkivi)指出,伊施塔的服饰与珠宝均是其“神力”的载体,而埃利施吉嘉口中作为冥府“老规矩”的门前“剥脱礼”,其核心并非意在羞辱,而是令入冥府者剥离世俗身份与神圣标识,以凡俗肉身状态进入冥府的有效手段。③ 结合美索不达米亚丧葬仪式解读,这一行为也可能暗示死者“若要获准入墓(一些文本记载中冥府‘幽门’所在),需奉上供品”④。伊施塔入冥府、过“幽门”的神话记述,本质上是生死之限的具象化展示,与圣俗之辨的仪式化表达。

(三)“界”与“限”:禁忌与许可的控制机制

法国人类学家阿诺尔德·范热内普(Arnold Van Gennep)在其名著《过渡礼仪》中探讨了广泛存在于人类社会中的,“伴随着从一境地到另一境地,从一个到另一个(宇宙或社会)世界之过渡仪式进程”⑤。在范热内普看来,“门”是过渡礼仪的核心象征与仪式载体,通过对物质化“阈限”(*limen*,本意即“门槛”)的仪式性征用,实现圣与俗、内与外两个世界的象征性划分。英国人类学家维克多·特纳(Victor Turner)进一步发展了“阈限性”(liminality)概念,将其定义为一种由“门前”到“门后”,由“此境”到“彼境”,具有过渡性质和超越意义的“模棱两可”的状态⑥,是仪式行为的关键环节所在。

---

① 贾妍:《“逾界”与“求诉”:从〈伊施塔入冥府〉神话的两大主题看古代两河流域伊施塔崇拜的一些特质》,《丝绸之路研究》2017 年第 1 期,第 28—29 页。

② 在苏美尔语版本中,女神伊南娜卸下七件护身法器的顺序略有不同,依次为:头巾(第一道门),青金石项珠(第二道门),蛋形乳珠(第三道门),胸饰(第四道门),金环(第五道门),青金石量杆与测线(第六道门),帕拉裙(第七道门)。

③ Pirjo Lapinkivi, *The Neo-Assyrian Myth of Ištar's Descent and Resurrection* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2010), 56. 关于伊南娜/伊施塔“剥脱礼”的进一步探讨,参见:Dina Katz, “Inanna's Descent and Undressing the Dead as a Divine Law,” *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 85, no. 2 (1995), pp. 221-233。

④ Ragavan, “Entering Other Worlds: Gates, Rituals, and Cosmic Journeys in Sumerian Sources,” pp. 207-08.

⑤ 阿诺尔德·范热内普:《过渡礼仪》,张举文译,北京:商务印书馆 2010 年版,第 10 页。

⑥ 维克多·特纳:《象征之林——恩登布人仪式散论》,赵玉燕、欧阳敏、徐洪峰译,北京:商务印书馆 2006 年版;其中关于“阈限性”概念的阐释出自论文:《模棱两可:通过仪式中的阈限阶段》。

若将“过渡礼仪”的分析视角施用于反映宇宙秩序与节律的古代神话,美索不达米亚神话中的“天门”与“幽门”显然可被视为宇宙“阈限”的具象化:它们代表了时空过渡的边界(天—地、日—夜)与状态转换的节点(人—神、生—死),并通过禁忌与许可的双重机制,实现对边界跨越的严格控制——门的开合状态直接决定边界的“通”与“阻”,及其对人的“容”与“拒”,而跨越边界的前提是遵循特定规则、获得神圣授权,从而确保宇宙秩序、生死节律与人神关系的稳定。

从神话叙述逻辑分析,“许可”的获得至少需满足双重条件:一是获得神意的认同,二是履行相关礼仪。《埃塔纳史诗》中,行前“梦谕”代表了征询神意认同的重要途径①;而后,通过门前致礼的仪式行为,埃塔纳完成与神圣世界的沟通;最终,在神意许可下进入圣殿,获得赐福。遵循范热内普理论阐释,埃塔纳在“过门”的前、中、后三个阶段,完整履行了“分隔”“边缘”与“聚合”全套过渡礼仪②,因而“天门”为他开启,成为一条蒙福的通道。反之,若未获许可,强行跨越边界,门扉则会闭合,成为过渡礼仪中所谓的“禁忌”(tabous)③。《伊施塔入冥府》中,守卫森严的七重“幽门”即可视作生死禁忌的象征,擅闯冥府的伊施塔,即便有神力护体,亦曾招致恶果,险些丧命。

综上,美索不达米亚神话中天界与冥府的控制机制具有统一性:二者均以“门”为物质载体,通过开合状态界定许可属性,通过仪式规则规范跨越行为。这种“界”与“限”的双重设定,使“门”成为美索不达米亚人构建宇宙秩序、规范人神关系、划分生死节律与圣俗分野的核心文化符号。

二、仪式之场:“宾”与“主”的双重角色

如果说神话中的“门”为宇宙秩序搭建了象征框架,现实里的“门”则通过人类的行为实践,在“由文化建构的象征性交流系统”——仪式里占据了一席之地,成为神圣与世俗的交汇之处④。在古代美索不达米亚仪式体系中,“门”因其建筑功能兼任双重角色:既可作仪式行为的“受礼之宾”,也可作仪式展演的“行礼之场”。此二者相互支撑、彼此成就,共同赋予“门”超越建筑构件的文化深意,其仪式性本质可从受礼方式、行礼场景与权力互文三个维度层层展开。

(一)受礼之宾:仪式行为的作用对象

就文本与考古遗存所见,古代美索不达米亚的“门”常作为仪式行为的直接受用对象,通过涂油、献祭、辟邪等多种仪式,获得神圣性与保护力。

“涂油礼”是美索不达米亚最古老的直接作用于“门”的仪式之一。仪式中,行礼者会以油、酒、动物脂肪等物质涂抹门扉、门枢、门柱与门槛,兼具实用与象征双重功能:从实用角度,油脂可润滑门枢,减少门扉开合时的摩擦;从象征角度,油与酒是为神所爱之物,其涂抹过程亦是“圣化”的过程,通过物质与仪式的加持,赋予“门”抵御邪恶、接纳神圣的能力。

亚述学家阿尔马斯·萨洛宁(Armas Salonen)在《古代美索不达米亚的门:词汇学与文化史研究》中

---

① 此类占卜行为在古代美索不达米亚存有大量文献记载,参见:S. Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (Munster: Ugarit-Verlag, 1998); A. Leo Oppenheim, “The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream-Book,” *Transactions of the American Philosophical Society* 46, no. 3 (1956), pp. 179-373。

② 在《过渡礼仪》中,范热内普建立了“分隔礼仪”“边缘礼仪”以及“聚合礼仪”的三段式“过渡礼仪”架构,也表述为“阈限前礼仪”“阈限礼仪”和“阈限后礼仪”。阿诺尔德·范热内普:《过渡礼仪》,第 10 页。

③ 阿诺尔德·范热内普著:《过渡礼仪》,第 8 页。

④ Stanley J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 128; James Laidlaw and Caroline Humphrey, “Action,” in *Theorizing Rituals*, vol. 1, ed. Jens Kreinath, Jan Snoek, and Michael Stausberg (Leiden; Boston: Brill, 2006), p. 265.

系统梳理的楔文文献证实,对门施以涂油礼有严格的场域、历法规范。该仪式主要涉及两类空间中的门:一是神庙等神圣场所,“需用雪松油涂抹所有内殿门扉(*dalat papāhi*)”或“(用酒与油)涂抹内殿门槛、门扉及门柱”;二是内宅中需重点防护的地方,如卧室(*uršu*),相关阿卡德语祷文明确以油与酒为供品,祈求稳固门的根基。① 此外,涂油礼施用的时间通常须与重要节庆或宗教历法同步。例如,乌尔第三王朝(前 2112—前 2004 年)尼普尔城(Nippur)伊南娜神庙的祭祀历法规定,每年六月(苏美尔语 ITI KIĜ$_2$-^{d}INANNA,即“伊南娜月”)的第九天是为神庙大门的轴石行涂油礼的吉日。② 及至新亚述时期(前 911—前 609 年),为门及其构件行涂油礼的做法仍在沿用。③

献祭是以“门”为对象展开的另一种重要仪式行为。自美索不达米亚历史早期,便有文献记载证实“门”可作为受用对象,接纳包括食物、饮品、动物等多种品类的祭礼④。部分祭品(如油、酒等)或可直接用于涂油礼中,另外一些则可能有其他仪式用途。

乌鲁克晚期至杰姆代特·纳斯尔时期(约前 3300—前 2900 年)的一枚滚印(图 2),描绘了苏美尔“祭司王”的献祭场景:身着标志性网纹半裙的祭司王提着斩肢动物⑤,在持巨型珠状物侍从的陪同下,朝一座有门楣与门扉结构的建筑大门献祭。由于图像未呈现所奉神祇,占据画面近三分之一空间的“门”,实际上成为这场祭礼的直接受用对象。侍从所持串状物的性质,进一步支持了门为献祭对象的判断。过往学者认为此器物可能是献给神的“一条华丽项链”⑥,但该物尺寸之巨使此说存疑。结合美索不达米亚仪式文本分析,此“珠串”更可能是椰枣串:苏美尔时代椰枣已是神庙常规供品,仪式文献中有将椰枣献给“门”,作“净化”之用的明确记载⑦。此外,画面左侧侍从身后跟随的绵羊,同样可能是献给神庙之门的祭品,这一点在仪式文献中亦有据可查⑧。

以“门”作为直接受用对象的仪式行为还包括“辟邪礼”。作为封闭空间中的半开放部位,门向来被古代美索不达米亚人视为建筑中的薄弱处,也是最易受到侵扰的位置之一——邪灵与恶人皆有可能经此闯入,因而尤须严加防护。防护体系的打造须兼顾多个层面:物质上,可加固门体、门闩与锁具等;人

---

① Armas Salonen, *Die Türen des alten Mesopotamien: eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung* (Helsinki: La Maison des Livres, 1961), pp. 35-36, 45, 120.

② Richard L. Zettler and Walther Sallaberger, “Inana's Festival at Nippur under the Third Dynasty of Ur,” *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 101, no. 1 (2011), pp. 25-26.

③ J. E. Curtis and N. Tallis, eds., *The Balawat Gates of Ashurnasirpal II* (London: British Museum Press, 2008) 50.

④ Mark E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East* (Bethesda, Md.: CDL Press, 1993), pp. 86-87, 171, 85, 91-93, 410; Baruch A. Levine and William W. Hallo, “Offerings to the Temple Gates at Ur,” *Hebrew Union College Annual* 38 (1967), pp. 17-58.

⑤ Denise Schmandr-Besserat, “Images of Enship,” in *Between the Rivers and over the Mountains: archaeologica anatolica et mesopotamica Alba Palmieri dedicata*, ed. M. Frangipane (Roma: Universita di Roma, “La Sapienza”, 1993), pp. 201-219.

⑥ E. Douglas van Buren, “Religious Rites and Ritual in the Time of Uruk IV-III,” *Archiv für Orientforschung* 13 (1939) p. 37; Donald P. Hansen, “Art of the Early City-States,” in *Art of the First Gities: The Third Millennium B. C. from the Mediterranean to the Indus*, ed. Joan Arnz and Ronald Wallenfels (New York: Metropdition Museum of Art, 2003) 24.

⑦ Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, pp. 219, 410.

⑧ *Ibid.*, 185. 在较晚的新亚述与新巴比伦时期文献中,也有向庙门供奉与献祭的记述,参见:Natalie N. May, “Gates and Their Functions in Mesopotamia and Ancient Israel,” in *The Fabric of Cities: Aspects of Urbanism, Urban Topography and Society in Mesopotamia, Greece and Rome*, ed. Natalie N. May and Ulrike Steinert (Leiden; Boston: Brill, 2013), p. 81。

图2　刻画门前献祭场景的滚印及其现代印迹　乌鲁克晚期至杰姆代特·纳斯尔时期(约公元前3300—前2900年)　大理石　高3.5厘米,直径2.9厘米　美国耶鲁大学巴比伦藏品馆(编号:NCBS 669)

员上,可设专职门卫控制进出①;精神上,则须依仗超自然力量抵御邪灵侵扰。

新亚述时期,宫殿与神庙等帝国核心建筑的门周辟邪神灵主要通过三种形式呈现,共同承担引善驱恶的护佑功能:一是埋于地下的小型雕像,多以“七灵”组合出现,“守门人”像臂间常镌刻“善灵请进! 恶灵退散!”的楔文咒语②;二是门廊周边的中大型浮雕,涵盖智慧神侍阿普卡鲁(*apkallu*)、带翼“精灵”及各类复合神怪形象;三是门道入口处的巨型拉马苏(*lamassu*)石雕③。这些守门神的护佑功能可从亚述王室铭文得到印证,如阿达德-那拉瑞三世(Adad-nārārī Ⅲ)记载,他将卡尔-沙尔曼纳瑟尔城(Kār-Shalmaneser)的守门巨狮雕像分别命名为“[……]之狮,怒目之魔,所向披靡,可慑服悖逆,护吾康宁”与“冲锋陷阵,踏平敌土,驱逐恶人,引入良民”④,其迎善除恶的核心理念与辟邪“七灵”一脉相承。经恰当仪式加持,这些门周造像兼具震慑与净化的双重功用,成为具象化的神圣护佑力量。

以神祇之名命名城门,将城市及其门户置于神圣庇护之下,是美索不达米亚延续已久的传统。这一制度在美索不达米亚南北地区均有明确史料佐证:亚述方面,沙尔曼纳瑟尔三世铭文记载,亚述城(Assur)的主城门均以神祇命名,如“亚述神降伏悖逆者之门”“沙玛什神击溃叛乱者之门”⑤;巴比伦尼亚地区亦通行此制,其首府巴比伦城(Babylon)的主门始终以核心神祇命名,著名的伊施塔门便是典型代表⑥。

---

① Karen Radner, “Gatekeepers and Lock Masters: The Control of Access in the Neo-Assyrian Palaces,” in *Your Praise Is Sweet: A Memorial Volume for Jeremy Black*, ed. H. D. Baker, Eleanor Robson, and G. Zolyomi (London: British Institute for the Study of Iraq, 2010), pp. 269-280.

② Carolyn M. Nakamura, “Dedicating Magic: Neo-Assyrian Apotropaic Figurines and the Protection of Assur,” *World Archaeology* 36, no. 1 (2004), pp. 11-25; Jeremy A. Black and Anthony Green, *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary* (London: The British Museum Press, 1992), 17, Fig. 9.

③ Virginie Danrey, “Winged Human-Headed Bulls of Nineveh: Genesis of an Iconographic Motif,” *Iraq* 66 (2004), pp. 133-139.

④ A. Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II* (858-745 *BC*), The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods (Toronto: University of Toronto Press, 1996), 233: A. 0. 104. 2010, pp. 19-24.

⑤ Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II* (858-745 *BC*): Shalmaneser III A. 0. 102. 25, lines 41-47.

⑥ Eckhard Unger, *Babylon: die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier* (Berlin: W. de Gruyter, 1931), 65-75; Andrew R. George, *Babylonian Topographical Texts* (Leuven: Departement Oriëntalistiek, 1992), 13, 15, 358, 456.

(二)行礼之场:仪式秩序的时空建构

与其他所有社会活动一样,仪式的开展离不开"场"(setting)的支撑。环境行为学奠基者阿莫斯·拉波波特(Amos Rapoport)将"场"定义为"一种环境,它界定特定情境,提示身处其中者应遵循的规则,并由此告知适配于其所界定情境的现行行为规范,进而使协同行动成为可能"①。作为行为环境的"场"由三部分构成:固定特征元素(建筑、地面、墙体等),半固定特征元素(各类室内外"陈设"),非固定特征元素(人及其行为活动);在这一理论框架下,"连接活动与场的核心机制正是'意义'[原文强调]"。②

在古代美索不达米亚,"门"因其隔连空间的建筑属性与沟通界域的神话属性,在仪式中被赋予一种特殊意义:它不仅可以充当仪式行为的受礼之"宾",还常被用作仪式活动的行礼之"场",参与到仪式时空秩序建构的核心环节中。拉波波特的理论构建为"门"的后一种角色提供了极具启发性的分析工具:门道作为"固定特征元素"、门扉作为"半固定特征元素",通过传递"通道"与"界限"的象征意义,引导身处其间的"非固定特征元素"——人的仪式行为的展开。其仪式功能集中体现在"门前"与"门道"两大空间,形成了"门前仪式"与"过门仪式"的双重实践,且严格遵循时间节律与等级规范。

门前区域是仪式献祭与身份转换的关键空间,承担着分隔圣俗界域、界定内外等级的功能。乌尔城吉帕鲁(Giparu at Ur)遗址出土的苏美尔早王朝第三期(约前2550—前2250年)浮雕饰板(图3),清晰展现了这一逻辑。艺术史学者艾琳·温特(Irene Winter)指出,该浮雕遵循苏美尔早期自下而上的叙事传统,两层图带对应了所叙事件的时间顺序与空间区隔:以下层中神庙门前的动物献祭为起点,进展到上层所示内殿神祇面前完成核心仪轨。③ 结合前文"门"可作为独立献祭对象的图文证据可进一步推断:下层侍从怀抱的羔羊,其献祭对象可能正是庙门本身;门外血祭的核心目的,是净化并突破庙门所象征的圣俗界阈,使行礼者获准进入内殿圣域。

图3　刻画献祭与奠酒场景的浮雕壁饰板
出土于乌尔城吉帕鲁遗址
早王朝第三期(约前2550—前2250年)
石灰岩　高22.9厘米,宽26厘米
英国伦敦大英博物馆藏(编号:BM 118561)

除门前区域外,过门通道亦是古代美索不达米亚的核心仪式空间,尤其承载着宗教节日与全国性庆典的游行与过渡功能。其神圣性与准入限制早在公元前19世纪便有明确记载,如拉尔萨(Larsa)国王里姆-辛(Rim-Sin)进入乌尔城"宏伟圣门"前,须等候神谕首肯后方可入城,城门开启时众神会立于门道恭迎。④ 神庙、宫殿与城楼等重要建筑物的门道启闭(伴随门扉的开合)均须严格遵循仪轨与历法,既是日常祭仪的固定环节,也贯穿节日庆典与民间婚丧礼俗,甚至由此衍生出专门的"开门礼"(阿卡德语 *pīt bābi*),从

① Amos Rapoport, "Systems of Activities and Systems of Settings," in *Domestic Architecture and the Use of Space: An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*, ed. Susan Kent (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990), p. 12.

② Rapoport, "Systems of Activities and Systems of Settings," pp. 12-13.

③ Irene J. Winter, "Women in Public: The Disk of Enheduanna, the Beginning of the Office of En-Priestess, and the Weight of Visual Evidence," in *La femme dans le proche orient antique. Proceedings of the Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, July*, 1986, ed. J. M. Durand (Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1987), p. 195.

④ C. J. Gadd, "Rim-Sin Approaches the Grand Entrance," *Iraq* 22 (1960), pp. 157-165.

苏美尔时期一直延续至希腊化时代。① 新亚述时期,门的仪式通道功能在“阿基图”(*akītu*)庆典中得到集中凸显。② 庆典核心是亚述王亲率“游神”队伍,“以实体门为间隔分段停歇,贯通城池、圣域与神庙地界”③,沿途伴随净化、献祭与乐舞等配套仪轨④,完成从世俗到神圣、从边缘到中心的状态转换。

(三)“宾”与“主”:仪式与权力的互文体系

古代美索不达米亚与门相关的神话文献、仪式活动及视觉遗存证实,门的仪式性主要体现在两大维度:其一,作为仪式行为的直接受体,通过涂油、献祭、辟邪等仪轨来保障门体安全,并获取穿门通行(出入皆含)的神圣许可;其二,作为仪式活动的核心场域,“门前”与“门道”是两个关键空间,通过分隔(“界”)与连接(“阈”),引导行为主体做出“跨越门槛”的关键一步⑤,为其仪式过程中身份、状态的转变提供“过渡”路径,“门”本身也由此成为“过渡礼仪”的神圣媒介与关键节点,实现从仪式行为的“受动者”到“能动者”(agent)的主体性转变⑥。

在仪式实践中,门所兼具的“宾”“主”双重角色,通过观念建构与权力表达形成了深度互文。古代美索不达米亚人认为,门与门道是“充满重大而庄严意义的场所”“饱含魔力与象征意涵,兼具趋吉或致凶的潜在力量”,足以决定神庙、宫殿或城市的兴衰安危⑦,因此对门的掌控成为权力表达的重要展演方式。这种权力最初表现为宗教权力,庙门相关的仪式实践垄断了神圣领域的准入权,而“对仪式空间及建筑的掌控,亦是仪式权力政治不可或缺的组成部分”⑧;进入新亚述时期,这种权力逐渐世俗化,并最终实现与帝国仪式的同构——门作为“受礼之宾”接纳贡品与俘虏,作为“行礼之场”展演帝国荣光,其象征意义从神圣与世俗的分界转变为文明与蛮荒的分野。以下将通过亚述纪功门图像内外的仪式实践,对“门”在帝国时期承载的政治意涵予以进一步勘查。

三、帝国实践:亚述纪功门与仪式政治

公元前 10 世纪末,美索不达米亚历史进入以亚述的军事扩张、城市建设和强势王权为主导的新阶段,即新亚述帝国时期。这一时期,“门”从宗教仪式的载体,转变为帝国政治的工具——亚述统治者通过建造“纪功门”,将“神话之阈”与“仪式之场”转化为帝国政治的视觉宣言。

在保存下来的亚述纪功门中,伊拉克北部巴拉瓦特(Balawat)遗址所出三组青铜浮雕纪功门是最具

① Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, 32, 139-140, 363. 事实上,“开门”也曾用作月份名称见于亚述铭文,该仪式大概率在此月份举行。参见:Erle V. Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria* (680-669 *BC*) (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 26: Esarhaddon 1, vi 75 B。

② “阿基图”,又称“新年节”,自公元前三千纪起在美索不达米亚地区广泛庆祝,相关研究参见:Julye Bidmead, *The Akītu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2002);Benjamin. D. Sommer, “The Babylonian Akītu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos?” *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 27 (2000), pp. 81-95。

③ Ragavan, “Entering Other Worlds: Gates, Rituals, and Cosmic Journeys in Sumerian Sources,” p. 202.

④ Hayim Tadmor, “An Assyrian Victory Chant and Related Matters,” in *From the Upper Sea to the Lower Sea: Studies on the History of Assyria and Babylonia in Honour of A. K. Grayson*, ed. Grant Frame (Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2004), pp. 269-276.

⑤ 阿诺尔德·范热内普:《过渡礼仪》,第 17 页。

⑥ 阿尔弗雷德·盖尔(Alfred Gell)提出的“艺术能动性”理论认为,艺术不仅是审美对象或意义载体,更是一种具有行动力的“能动者”,参见:Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory* (Oxford; New York: Clarendon Press, 1998), pp. 16-23。

⑦ R. D. Barnett, “The Magical Significance of Gates in Ancient Mesopotamia,” in Curtis and Tallis, eds., *The Balawat Gates of Ashurnasirpal II*, p. 1.

⑧ Kathleen Ashley, “Art in Ritual Context: Introduction,” *Journal of Ritual Studies* 6, no. 1 (1992), p. 8.

代表性的案例。此三门由亚述纳西尔帕二世(Ashurnasirpal II)与沙尔曼纳瑟尔三世(Shalmaneser Ⅲ)主持建造,门扉表面的青铜饰带以叙事性浮雕辅以阿卡德语楔文,系统保留了新亚述帝国前期扩张过程中的“国之大事”,成为帝国记忆的物质化载体①;其装饰方案所承载的“战与祭”“贡与俘”等叙史(historical narrative)题材,既构建了仪式空间,又再现了仪式行为,形成“构建性”与“再现性”相互映射的自指系统②,使得这些图像的仪式效用得到进一步强化。

(一)战与祭:门前暴力的仪式化与神圣化

对战争暴力场景的热衷常被视作亚述帝国艺术的典型特征之一③。扎伊纳布·巴赫拉尼(Zainab Bahrani)指出,战争作为一种“有组织的暴力行为”,被古代美索不达米亚人视为诸多“文明技艺”(苏美尔语 ME)之一④,代表着“仪式化的秩序”,是复杂社会的显著特征;与战争相关的一系列实践活动,包括杀戮、劫掠、受俘等,“皆属文明行为的范畴”;而视觉艺术对战争暴力的呈现,并非单纯描摹现实,而是“以巫术与超自然的方式介入世界运作并产生实际效用”的“施为性”(performative)表达,能够在观念与仪式层面为战争机制的运转提供支撑,佐证战争的合理性并为其造势。⑤

巴拉瓦特三门浮雕无一例外均包含战争题材,且战斗与杀戮场景常规性设定在敌方城门之前。沙尔曼纳瑟尔三世“大宫门”(SPD)左 6 下浮雕饰带的战争场景(图 4),清晰展现了“门前暴力”的仪式化内涵。浮雕以震撼细节刻画了亚述军队在库利西城(Kulisi)城门前对敌人施以断肢与钉刺之刑的场景,以及后续在底格里斯河源头向诸神献祭并造王像的事迹。城门图像位于两个事件之间,既分隔又串联起这段视觉叙事。结合美索不达米亚仪式传统中“门”的阈限性,跨越不同界域须以“门前献祭”为先导,围绕城门的左右两个场景或可被解读为一种“过渡礼仪”的展开:在城门前杀戮敌人,作为献祭之礼,祈求顺利通过设防城市抵达底格里斯河源头这一兼具仪式与文化双重意义的圣地。⑥ 沙尔曼纳瑟尔三世的形象在城门前的杀戮场景与穿过城门的献祭场景中两次出现,形成异时同图的“连续叙事”(continuous narrative)结构⑦;“城门”作为一种视觉提示,不仅暗示人物的空间移动,也象征着其在仪式流程中的身份转变,与前述乌尔城吉帕鲁祭祀浮雕板(图 3)上的庙门可堪对照。

从文化传统的延续性视角观察,亚述艺术中城门前的杀戮,与早期苏美尔艺术中庙门前的献祭似存

① 贾妍:《开合之际与内外之间:新亚述帝国浮雕纪功门的空间阅读》,《文艺研究》2021 年第 3 期,第 142—156、2 页。

② 这种具有自我指涉性的视觉艺术,在古代美索不达米亚实际上构成了一种可追溯至苏美尔文明早期的连贯艺术传统,相关探讨参见:Bahrani, “Performativity and the Image: Narrative, Representation, and the Uruk Vase,” in Leaving No Stones Unturned: essays on the ancient Near East and Egypt in honor of Donald P. Hansen, ed. Erica Ehrenberg (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002), pp. 15-22。关于仪式的自指性特征,参见:Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 52-54。

③ 关于亚述艺术中的暴力呈现,参见:Leo Bersani and Ulysse Dutoit, *The Forms of Violence: Narrative in Assyrian Art and Modern Culture* (New York: Schocken Books, 1985)。

④ 关于苏美尔语“ME”概念的阐释与解析,参见拱玉书:《论苏美尔文明中的“道”》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2017 年第 3 期,第 100—114 页。

⑤ Zainab Bahrani, *Rituals of War: The Body and Violence in Mesopotamia* (New York: Zone Books, 2008), pp. 9-10, 15-17.

⑥ Ömür Harmansah, “Source of the Tigris: Event, Place and Performance in the Assyrian Landscapes of the Early Iron Age,” *Archaeological Dialogues* 14, no. 2(2007), pp. 179-204.

⑦ Lew Andrews, *Story and Space in Renaissance Art: The Rebirth of Continuous Narrative* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995), p. 3.

图 4　亚述军队在库利西城城门前对敌人施以断肢与钉刺之刑的场景及其在图带全景中的位置
巴拉瓦特大宫门(左 6 下)　线图采自 Andreas Schachner, *Bilder eines Weltreichs*: *Kunst- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu den Verzierungen eines Tores aus Balawat* (*Imgur-Enlil*) *aus der Zeit von Salmanassar III*, *König von Assyrien* (Turnhout: Brepols, 2007), Tal. 10.

图 5　留有苏美尔“祭司王”在神庙前射杀异族敌人场景的滚印印迹
出土于苏萨　乌鲁克晚期(约公元前 3300—前 3000 年)　粘土　法国巴黎卢浮宫藏(编号:Sb 2125)

在深层关联。苏萨(Susa)出土的一方乌鲁克晚期滚印印迹(图 5)上,留有苏美尔“祭司王”在神庙(角状装饰的高台建筑)前引弓射杀异族敌手,两名赤裸敌人仓皇奔逃的画面。① 图中赤手空拳面对处决的敌人,在宗教性建筑背景的衬托下,更像是庙门前预备献祭的“待宰羔羊”。亚述人创造性地延续了这一传统,通过“施为性”艺术表达,将城门转化为“政治献祭”的场所:城门前被斩断下肢的敌人尸体,与乌鲁克印章(图 2)上庙门前遭遇同样处置的献祭牲畜形成呼应,由此使杀戮敌人的行为获得了与宗教献祭等同的仪式意义。

(二)贡与俘:凯旋游行的意识形态建构

除征战题材外,巴拉瓦特纪功门上的纳贡与受俘题材浮雕也常以城门为背景展开,因二者均涉及亚述胜利庆典核心的“入城仪”(阿卡德语 *erāb āli*);此仪式最初特指新年节“阿基图”庆典游行中神灵入城的环节,公元前 9 世纪亚述帝国进入军事扩张的新阶段后,亚述王将展示战利品的“凯旋

① Dominique Collon, *First Impressions*: *Cylinder Seals in the Ancient Near East* (London: British Museum Press, 1987), 163, seal no. 743.

礼”纳入游行队伍之中。① 由此,宗教意义上的“入城仪”开始实现政治化;而原本纯粹政治意义上的“凯旋礼”,也被仪式化为国家盛典与宗教节庆的结合体②,切实重塑了铁器时代早期城市的公共空间形态③。

城门之所以成为亚述帝国“凯旋礼”的核心展演场所,源于其兼具“神圣”与“公共”的双重属性④。亚述纳西尔帕二世庙门(ATD)上的纳贡浮雕(图 6)显示,国王惯常在城门(偶为宫门)前接受异邦献礼。考虑到在巴拉瓦特三门中纳贡场景仅出现于庙门之上,国王门前受贡的画面,自然引发关于神祇门前受供传统的联想。⑤ 庙门的空间布局则进一步强化了此种意识形态隐喻:门扉开启时,浮雕中的国王形象恰好处于背后神殿中的神祇,与画面中的进贡者以及现实中的访客之间,其物理上“内外之间”的阈限位置,与观念中“人神之间”的中介角色形成象征性呼应。⑥ 在帝国征伐四方的军事行动中,“凯旋礼”不仅局限于城市空间,也会在亚述军队获胜后于营地举行。⑦ 在视觉艺术中,野外举行的“凯旋礼”以活动式门型结构“格尔苏”(*qersu*)为核心标识。⑧

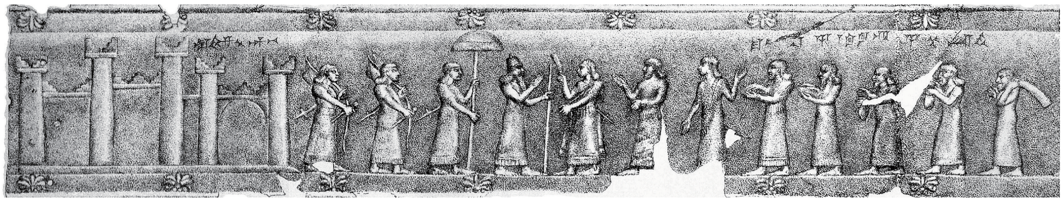

图 6 亚述王在伊姆古尔-恩利尔城(即今巴拉瓦特)城门前接受朝贡的场景
巴拉瓦特庙门(右 1) 采自 John E. Curtis and Nigel Tallis eds.,
***The Balawat Gates of Ashurnasirpal II*, Fig. 74.**

巴拉瓦特纪功门上的“受俘”题材,展示出亚述帝国“凯旋礼”的另一维度⑨。浮雕中城门始终作为背景见证俘虏入城。亚述学家威廉·加拉格尔(William Gallagher)通过分析亚述总督沙鲁-埃穆拉尼(*Šarru-ēmuranni*)的书信,认为那些受到遣送的俘虏被称为“*nišē māti*”(“乡民”,亦含“公民”之义),意

① Natalie N. May, “Triumph as an Aspect of the Neo-Assyrian Decorative Program,” in *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20-25 July* 2008, ed. Gernot Wilhelm (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012), pp. 461-488.

② Beate Pongratz-Leisten, “The Interplay of Military Strategy and Cultic Practice in Assyrian Politics,” in *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7-11, 1995*, ed. S. Parpola and R. M. Whiting (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997), 246.

③ Ömür Harmanşah, *Cities and the Shaping of Memory in the Ancient Near East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 104.

④ May, “Gates and Their Functions in Mesopotamia and Ancient Israel,” p. 86.

⑤ 于庙门前为神祇奉献供品的传统,在早期仪式文本中有确切记载,如一份出自埃马尔(Emar)的公元前二千纪仪式文本所述:“众人(为诸神的酒杯)斟满葡萄酒与大麦啤酒。他们在埃阿(Ea)神庙门前,将七十件容器悉数盛满大麦啤酒。”参见:Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, p. 355。

⑥ 贾妍:《开合之际与内外之间:新亚述帝国浮雕纪功门的空间阅读》,第 150—151 页。

⑦ May, “Triumph as an Aspect of the Neo-Assyrian Decorative Program,” pp. 464-467.

⑧ 关于阿卡德语中“*qersu*”一词含义的界定,参见:May, “The *qersu* in Neo-Assyrian Cultic Setting: Its Origin, Identification, Depiction and Evolution,” in *Language in the Ancient Near East: Proceedings of the 53e Rencontre assyriologique internationale, Moscow/St. Petersburg, July 23-28*, 2007, ed. L. Cogan (Winona Lake: Eisenbrauns, 2010), pp. 23-28。

⑨ Davide Nadali, “Outcomes of Battle: Triumphal Celebrations in Assyria,” in *Rituals of Triumph in the Mediterranean World*, ed. Anthony J. Spalinger and Jeremy Armstrong (Leiden: Brill, 2013), pp. 82-83.

在使其认同亚述身份。① 从这一视角出发,刻画于纪功门上的城门受俘场景,显然有着双重仪式意义:对亚述人而言,这是彰显胜利者荣耀的“凯旋礼”;对俘虏而言,则是跨越空间阈限与身份界限的“入城仪”,标志着他们从“异邦人”到“亚述人”的社会性转变。

(三)“门”与“碑”:帝国记忆的存储与展演

理查德·布拉德利(Richard Bradley)在《改造大地:不列颠与欧洲大陆纪念碑的起源》中提出,仪式蕴含着“阐释世间万象的永恒要义,这些亘古真理依托专属传播方式得以维系”;凭借规范且固定的表达范式,仪式能够“营造出迥异于日常的时间感知”,同时唤起并固化集体记忆;在此层面上,仪式与“纪念碑”的功用本质相通,皆是“社会留存记忆、传承身份的重要方式”。②

从这一理论视角审视,巴拉瓦特纪功门的仪式性特质与其“纪念碑性”并非彼此割裂,而是深度交融、互为表里的统一体。③ 这种统一性体现在物质、信息与实践三个相互关联的维度:在物质层面上,巨大的体量与珍贵的材质赋予纪功门一种超越时间的永恒性,以不可抗拒的视觉力量,彰显了亚述的国家财富与技术高度,成为帝国权力不朽的象征物;在信息层面上,“图文互证”的叙事方式与选择性的历史书写,构建出一套关于帝国军事胜利与帝王权威仪轨的国家记忆,成为帝国意识形态存储与传播的媒介;在实践层面上,通过画面内外的仪式展演,将饰门浮雕上的“纪念空间”转化为围绕门体建构的“仪式场域”。最后这一层面正是亚述纪功门与传统独立纪功碑最本质的区别所在:传统纪功碑是单向的、静态的,观者只能站在外部被动观看;而亚述纪功门是通道性的、互动的,它将静态的历史叙事转化为动态的身体体验,将过去、现在与未来通过仪式性穿越勾连起来,从而激活了沉睡在青铜饰带中的帝国记忆。

以巴拉瓦特三门为代表的亚述纪功门的核心特质,在于通过图文与仪式的协同叙事,构建起帝国记忆“存储—展演—生产”的完整机制。通过将“门”的阈限性与“碑”的纪念性创造性地结合,亚述帝国成功地将神话中的宇宙秩序转化为现实中的政治秩序,将宗教中的神圣权威转化为世俗中的帝国权力。纪功门不仅是分隔空间的建筑构件,而且成为帝国意识形态的物化表现,它以一种无声却有力的方式,向世界宣告着亚述帝国的强盛与不朽。

结　论

本文以古代美索不达米亚文明中的“门”为研究对象,综合运用神话文本、仪式遗存与艺术考古材料三重证据,系统解析了“门”从宇宙秩序符号,到宗教仪式载体,再到帝国政治工具的完整演变过程。

在神话层面,“门”是美索不达米亚纵向三分宇宙观的具象化表达。“天门”坐落于东西地平线的玛舒山双峰之间,其朝启夜闭的开合节律主导着日夜更替与诸神巡行,构建了天地之界与时空秩序;“幽门”以七重封闭的门禁体系,将冥府隔绝为“无还之地”,成为不可逾越的生命终极界限。二者通过“禁忌”与“许可”的双重控制机制,规范着人神关系与生死节律。神话中的“过门”过程,本质上是一种跨越界域、转换身份的过渡礼仪,它要求参与者剥离原有身份、遵循神圣规则,才能完成从“此境”到“彼境”的转变。这种宇宙论层面的设定,为“门”在现实世界中的仪式功能奠定了坚实的观念基础。

在仪式层面,“门”兼具受礼之“宾”与行礼之“场”的双重角色,实现了神圣与世俗的深度交汇。作

---

① William R. Gallagher, “Assyrian Deportation Propaganda,” *State Archives of Assyria Bulletin* 8, no. 2 (1994), p. 62.

② Richard Bradley, *Altering the Earth: The Origins of Monuments in Britain and Continental Europe* (Edinburgh: Society of Antiquaries of Scotland, 1993), pp. 2-3.

③ 关于“纪念碑性”的讨论,参见巫鸿:《中国早期美术和建筑中的“纪念碑性”》,李清泉、郑岩等译,上海:上海人民出版社 2009 年版,第 2—6 页。

为仪式行为的直接作用对象,门通过涂油、献祭、辟邪等礼仪,被赋予了神圣性与保护力。作为仪式行为的发生场所,“门前”与“门道”两大空间,成为仪式秩序建构的核心节点:门前的献祭仪式是跨越圣俗边界的必要前提,门道的游行仪式则是身份转换与秩序展演的重要途径。这种“宾”与“主”的双重角色,使“门”成为宇宙秩序在世俗生活中落地与实践的核心媒介。

在帝国实践层面,亚述纪功门将“门”的象征意义推向了历史巅峰。亚述统治者创造性地将神话中的阈限性与仪式中的展演性相结合,建造了以巴拉瓦特门为代表的浮雕纪功门,将其转化为帝国政治的视觉宣言。通过“战与祭”的叙事,亚述人将城门前的军事暴力仪式化,把杀戮敌人的行为等同于对神的献祭,为战争的合理性提供了宗教背书;通过“贡与俘”的叙事,亚述人将凯旋游行意识形态化,将城门转化为展示帝国荣耀、整合被征服者身份的政治舞台。尤为重要的是,纪功门实现了“门”与“碑”的完美融合:它既保留了“门”的通道性与仪式性,又具备了“碑”的纪念性与叙事性,通过物质、信息与实践三个维度的协同作用,构建起帝国记忆“存储—展演—生产”的完整机制,成为帝国权力最具说服力的物质化表达。

综上所述,古代美索不达米亚人通过“门”这一核心文化符号,构建了一套完整的空间、时间与权力语法。空间语法通过内外分隔,划分了神圣与世俗、中心与边缘、自我与他者的界限;时间语法通过开合节律,定义了日夜更替、节庆周期与生死过渡的节奏;权力语法通过准入等级,规范了人神关系、身份秩序与敌我分野。这三重语法相互交织、彼此支撑,共同塑造了美索不达米亚文明中“门”的基本面貌。

从更广阔的人类文明史视角来看,“门”的象征意义具有超越地域与时代的普遍性。几乎所有的古代文明都发展出了关于“门”的丰富神话与仪式传统,从中国古代的“南天门”与“鬼门关”,到古埃及的冥界“笃阿特(Duat)之门”,“门”始终是人类表达宇宙观念、宗教信仰与权力意志的核心符号。然而,美索不达米亚的“门”文化具有其独特的开创性:它最早将“门”的宇宙论意义与世俗的政治实践系统地结合起来,通过建筑、艺术与仪式的协同作用,使“门”成为文明秩序的物质载体。

Mythic Thresholds and Ritual Settings: the Construction of Order throush Doors/Gates in Ancient Mesopotamia

Jia Yan

(*School of Arts*, *Peking University*, *Beijing*100871, *China*)

Abstract: In ancient Mesopotamian (美索不达米亚) cosmology and social practice, doors and gates were far more than building components — they were core cultural symbols encoding cosmic order, life-death liminality and power relations. Mythologically, Doors or Gates of Heaven and of the Underworld respectively constituted the cosmic order of the celestial-and-existential boundary, and the barrier between life and death. Their opening-closing mechanisms regulated the access across these divides. Ritually, they functioned as both recipients and settings of various apotropaic rites. Such rites of painting and blessing embodied the doors/gates themselves with holiness, while the rites of sacrifice and the passing-by processions strengthened the hierarchical order in the space around the doors. In the context of the Assyrian Empire (亚述帝国), monumental doors/gates transformed mythic liminality into political practice through their relief narratives, and turned the historical narratives of war and sacrifice, as well as tributes and captives into visual declaration of the imperial authority, thus realizing the order construction of center with periphery, and self with others.

Key words: Mesopotamia; door/gate; myth; ritual/rite; monumentality; liminality

(责任编辑 郑 园)